UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ÉTUDE

SUR LES

TENDANCES HÉRÉTIQUES

COMBATTUES

DANS LES ÉPITRES PASTORALES.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le novembre 1865, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

EMILE BELIN,

DE MULHOUSE (HAUT-RHIN).

STRASBOURG

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1865.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552714_0023

A MON PÈRE.

E. BELIN.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
REUSS ✻,
SCHMIDT,
COLANI,
LICHTENBERGER,
} Professeurs de la Faculté.

M. LICHTENBERGER, Président de la soutenance.

MM. LICHTENBERGER,
BRUCH,
REUSS,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ÉTUDE

SUR

LES TENDANCES HÉRÉTIQUES

COMBATTUES

DANS LES ÉPITRES PASTORALES.

La critique historique a de nos jours amené une révolution complète dans la manière d'envisager les écrits du Nouveau Testament. Nous ne parlons pas ici des efforts que l'on a faits pour replacer ces écrits au milieu des circonstances historiques qui ont été l'occasion de leur rédaction, car ces efforts ont été et demeurent louables et ont, à plus d'un égard, contribué à une plus juste compréhension du texte. Ce que nous avons en vue c'est le sort qui a frappé la plus grande partie de nos écrits : non-seulement ils ne sont plus considérés comme l'œuvre des apôtres ou de leurs disciples : c'est à une époque toute différente qu'ils doivent appartenir, à l'âge qui a suivi la mort des apôtres, et à la première moitié du second siècle. Si de tous les écrits du Nouveau Testament il ne nous en reste que cinq pouvant servir de sources à une histoire du siècle apostolique, si quatre écrits parmi ces cinq appartiennent à un parti religieux complétement opposé à celui du sein duquel émane le cinquième, si aucun de ces écrits ne nous parle d'une manière suivie du fondateur

du christianisme : que savons-nous encore de Jésus et de ses apôtres? Ce qui nous reste nous pouvons le résumer en peu de mots : ce n'est plus que la prétendue histoire d'une lutte entre saint Paul et les apôtres de Jésus, lutte qui doit décider si le christianisme ou plutôt si la religion de la conscience et du cœur sera dépouillée de tout formalisme extérieur, et deviendra la religion absolue de tous les peuples, ou bien si, alliant son nouveau caractère avec la forme historique, elle restera l'apanage exclusif du peuple juif. Ce n'est assurément pas beaucoup, et nous ne savons plus au juste si c'est à Socrate ou au fils de l'homme que nous devons cette nouvelle idée de la religion, si c'est à Jésus ou à saint Paul que nous devons l'idée d'une nouvelle communauté religieuse embrassant tous les peuples.

Mais que sont devenus les autres écrits du Nouveau Testament? Nous les voyons former une longue chaîne de témoignages historiques depuis l'époque des apôtres jusque bien avant dans le second siècle; organes plus ou moins véridiques de partis plus ou moins louables, ils doivent jeter une lumière nouvelle sur le développement des idées religieuses dans l'Église, depuis la fin du premier jusqu'à la fin du second siècle. Il est vrai que cette partie de l'histoire de l'Église est excessivement obscure, et qu'avec les moyens que l'on a employés on a réussi à trouver une transition de l'Église apostolique à l'Église catholique; mais l'histoire de ce second siècle que l'on prétend avoir retrouvée, ne se base-t-elle pas sur des sources que l'on peut à juste titre contester comme lui appartenant, ne nous a-t-elle pas dérobé, pour arriver à son existence, la connaissance du premier siècle?

On a assuré que c'était par pur amour de la vérité que l'on scrutait ainsi le second siècle dans tous les sens, et que l'on jetait un voile sur le premier. C'est possible, mais il nous semble que le premier devoir de la critique est d'assurer aux écrits du Nouveau Testament leur place historique comme témoignages authentiques de l'histoire du fondateur et de la fondation de l'Église chrétienne; ce n'est pas le second siècle seulement, c'est l'origine de l'Église, et de plus l'Église chrétienne de tous les temps que ces écrits doivent éclairer de leur lumière divine; c'est donc un travail d'une grande importance que la critique a à faire, elle a à remplir un devoir qui doit être empreint de tout le sérieux de sa tâche, si elle veut rester critique sacrée.

C'est guidé par ces pensées que nous avons abordé la question qui fait l'objet de notre travail. Nous ne traitons, il est vrai, qu'un des côtés de la question de l'authenticité des épîtres pastorales; mais il nous a semblé qu'à côté de la difficulté chronologique, le caractère des tendances combattues dans ces épîtres est une des causes principales pour lesquelles on refuse à ces écrits leur place parmi ceux du siècle apostolique. Dans une première partie de notre travail nous essaierons d'arracher ces écrits au second siècle, et dans une seconde partie nous tâcherons de les placer au premier siècle dans un milieu historique qui puisse expliquer leur caractère particulier, ainsi que les différences et les analogies qui existent entre eux et les écrits antérieurs et postérieurs à l'époque de leur rédaction.

PREMIÈRE PARTIE.

LES TENDANCES COMBATTUES DANS LES ÉPITRES PASTORALES NE SONT PAS LE GNOSTICISME DU SECOND SIÈCLE.

Parmi les différentes hypothèses qui ont été faites pour expliquer les tendances combattues dans nos épîtres, nous ne considérerons dans notre première partie que celle qui prétend y trouver le gnosticisme du second siècle.

Le gnosticisme, ce vaste ensemble de systèmes spéculatifs, est le premier essai de philosophie religieuse dans lequel le christianisme a trouvé sa place; vu l'époque de son apparition il porte un caractère essentiellement syncrétique, aussi voyons-nous les trois religions dominantes de l'époque représentées dans tous les systèmes gnostiques, et d'après Baur les caractères distinctifs du gnosticisme se composer des trois éléments principaux empruntés à ces trois religions; ce qui est commun à tous ces systèmes, c'est l'idée qu'ils ont de la matière ainsi qu'un certain dualisme qui n'est pas exclu par le panthéisme de l'un ou l'autre de ces systèmes, en second lieu le démiurge, et en troisième la rédemption dans la personne de Christ, ainsi que tout ce qui s'y rapporte; le premier élément est emprunté au paganisme, le second au judaïsme, le troisième au christianisme. Ces trois éléments doivent donc se retrouver dans chaque système gnostique, les retrouverons-nous dans nos épîtres?

Avant de répondre à cette question, nous remarquerons encore que l'auteur de ces écrits suppose natu-

rellement chez ses lecteurs la connaissance des tendances qu'il combat, de sorte qu'il n'en fait pas la description, mais y fait seulement de temps à autre allusion; de là résulte premièrement la difficulté de réduire ces données éparses en système, secondement l'obligation d'examiner avec précaution les termes employés par l'auteur, et la manière dont il les emploie, afin de ne pas leur donner un sens qui n'était pas dans son intention.

Nous commençons par le dualisme et l'ascétisme, et pour nous placer sur le même terrain que Baur, nous ne ferons aucune distinction entre les paroles de l'auteur qui se rapportent au temps présent et celles qui se rapportent à un avenir plus ou moins éloigné. 1 Tim. IV, 3 est, dit-on, un signe évident de gnosticisme; nous devons reconnaître ici une tendance qui voit dans tout contact avec la matière la source du mal, et qui repose sur des idées entièrement dualistes, de sorte qu'elle méprise tout ce que le créateur du monde a fait; le v. 8 nous indique même que l'auteur partage quelque peu ces idées ascétiques. Baur lui-même a fait un rapprochement entre ces passages et Rom. XIV, 14, 20, où il trouve déjà un dualisme prononcé, précuseur de l'ébionitisme des Clémentines. Mais si un pareil dualisme est possible à Rome du temps de saint Paul, pourquoi ne le serait-il pas aussi à Éphèse, et si Baur appelle gnostiques les dualistes d'Éphèse, comment peut-il supporter que saint Paul appelle frères ceux de Rome? Il est vrai que nous nous trouvons ici en présence d'une certaine tendance dualiste, mais nous n'avons pas besoin de descendre si loin pour l'expliquer : nous rappelons en passant que toutes les religions de l'Orient

ont pour but de délivrer l'âme humaine du joug de la matière, que l'Asie occidentale était le foyer où toutes ces idées étaient venues se réunir, et que le peuple juif n'en était pas épargné. Dans la loi de Moïse les ordonnances relatives aux viandes défendues et à la purification pouvaient former un point de départ naturel pour l'ascétisme : la tradition rabbinique en avait augmenté infiniment le nombre ; d'un autre côté le livre de la Sagesse nous fait voir (I, 14) que depuis longtemps l'opinion se faisait jour que toutes les créatures sont nécessairement entachées de mal ; les Ésséniens et plus tard les Ébionites rejetaient l'usage de la viande; et si Jacques le frère du Seigneur s'est abstenu de toute viande et de toute boisson forte, ne nous étonnons pas de trouver ailleurs de pareils principes. — Ce qui dans l'ascétisme est relatif au mariage se trouve aussi partout en Orient ; le Boudhisme tâche d'empêcher la reproduction du genre humain, afin de sauver le monde intellectuel des liens du monde matériel ; les plus anciens gnostiques, les Ophites, rejetaient le mariage ; même les idées juives avaient changé à cet égard : le livre de la Sagesse (III, 13, 14, 20 etc.) fait un grand éloge du célibat, Sirach (XXV, 32) et Philon attribuent à la femme l'origine du péché ; on considérait le mariage comme un obstacle à la vie spirituelle, et les femmes avaient de plus la crainte de ne pouvoir accomplir toutes les prescriptions relatives à la purification, tant celles-ci étaient devenues nombreuses et subtiles. Il n'est donc pas étonnant de rencontrer dans nos épîtres des traces d'une tendance aussi répandue à cette époque.

Mais, d'un autre côté, Baur trouve aussi la manière dont l'auteur de nos épîtres parle du mariage et du rôle

de la femme (1 Tim. II, 13, 14) entièrement anti-paulinienne. D'un côté il attribuerait une trop grande importance au mariage, de l'autre il verrait aussi dans la femme la source du mal, et s'accorderait ainsi avec les Clémentines contre Marcion, sans pourtant oser exprimer toute sa pensée. Avec les Clémentines le mariage lui paraîtrait le seul et le meilleur moyen d'éviter la πορνεια : de là son importance ; mais saint Paul ne dit-il pas quelque chose de semblable 1 Cor. VII, 1, 2, 9? Comment peut-on alors dire qu'il enseigne tout le contraire? Nous cherchons aussi en vain ici la doctrine des Clémentines d'après laquelle la femme serait la source du mal et de la sensualité. Il serait tout d'abord étonnant qu'une pareille doctrine ait pu se maintenir dans le Canon ; de plus notre passage n'en dit pas un mot : il est dirigé contre l'émancipation des femmes qui veulent briller par une activité publique ; l'apôtre cite l'exemple d'Ève pour montrer qu'une pareille activité n'appartient qu'à l'homme, et que la femme quand elle s'en mêle ne peut faire que du tort à elle-même et aux autres, parce qu'elle n'a pas les dons nécessaires pour une pareille vocation. Celle-ci se résume dans le mot τεκνογονειν, et comprend les devoirs domestiques et l'éducation dans la famille. C'est là que la femme chrétienne trouvera son salut, parce que c'est là qu'est son devoir. — Une dernière trace de dualisme se rencontre (2 Tim. II, 17, 18) chez Hyménée et Philète, qui niaient la résurrection. Nous ne savons pas si ces deux personnes étaient à Éphèse ou non, leur doctrine est de plus citée seulement comme exemple, non comme particularité de la doctrine combattue dans nos épîtres; une pareille assertion a parfaitement sa place dans un siècle

où la résurrection était niée à Corinthe, en Judée par les Esséniens, en Égypte par les Thérapeutes. Nous ne voyons donc ici rien de gnostique, et dans le dualisme de nos épîtres rien qui nous rappelle forcément le second siècle.

On n'a de même jusqu'ici pu trouver encore aucune trace du démiurge dans les épîtres pastorales, car il y a encore loin entre l'ascétisme et la doctrine d'un Dieu créateur qui n'a pu créer qu'un monde entaché de mal. Il est aussi inutile de dire que le docétisme n'est combattu dans aucun passage de nos épîtres. Par contre on a voulu remarquer dans les expressions relatives à la personne de Christ une contradiction due à l'influence des idées gnostiques sur notre auteur. Le gnosticisme dépassant les idées apostoliques aurait le premier enseigné que Dieu est apparu en chair dans la personne de Jésus-Christ, idée que se serait appropriée notre auteur (1 Tim. III, 16), tout en voulant conserver à Christ la nature humaine (1 Tim. II, 5), contradiction qui ne peut appartenir qu'au second siècle. Nous répondrons en comparant chez saint Paul, Rom. V, 15 avec 1 Cor. VIII, 6, peut-être avec Rom. IX, 15. Cette influence gnostique doit surtout se montrer 1 Tim. III, 16, où l'on trouve toujours un attribut emprunté au gnosticisme opposé à un attribut anti-gnostique. Il est vrai que les faits de la révélation dont la somme est le fondement et l'objet de la piété, sont ici répartis en deux classes : l'une descendant vers la terre et représentant la révélation faisant son entrée dans l'humanité (σαρξ, ἐθνη, κοσμος), l'autre ascendante vers le ciel, représentant la révélation dans son caractère éminemment spirituel, dans sa tendance vers les sphères cé-

lestes et vers la réalisation de son idée (*πνευμα, ἀγγελοι, δοξα*); mais si ceci même doit être du gnosticisme, appelons plutôt de suite tout le christianisme *γνωσις*, et ne voyons dans la gnose du second siècle qu'un faible reflet de la véritable gnose chrétienne. — Nous ne trouvons ainsi dans nos épitres aucun des caractères distinctifs du gnosticisme : ni les idées gnostiques, ni le démiurge, ni un dualisme qui appartienne nécessairement au second siècle.

Cependant Baur est allé plus loin, et a découvert des traces non-seulement de gnosticisme en général, mais encore des systèmes de Marcion et de Valentin, surtout du premier. D'après lui l'auteur oppose les mots *καλος ὁ νομος* (1 Tim. I, 8) à une doctrine qui rejetait la loi, et conclut de suite à l'antinomisme de Marcion; il se débarrasse de l'expression *νομοδιδασκαλοι* (v. 7) en disant que ce terme peut s'employer pour désigner tous ceux qui s'occupent de la loi, même quand c'est pour la combattre; les *μαχαι νομικαι* (Tit. III, 9) ne peuvent être que des discussions relatives à cet antinomisme, et les *ἀντιθεσεις ψευδωνυμου γνωσεως* (1 Tim. VI, 20) nous montrent l'auteur oubliant son rôle, et citant l'ouvrage même de Marcion, ce qui est d'autant plus concluant que Tertullien parle des *ἀντιθεσεις* comme du caractère distinctif de la doctrine de Marcion. Les mots *ἐαν τις ἀυτῷ νομιμως χρηται* (1 Tim. I, 8) nous font voir qu'il s'agissait d'un *χρησθαι νομῷ*; or ceci ne peut se dire que de ceux qui appliquent la loi dans un sens quelconque, mais non de ceux qui la rejettent; en sorte que *καλος ὁ νομος* n'est pas une objection de l'auteur, mais bien une adhésion à la position que ses adversaires prenaient vis-à-vis de la loi;

seulement il en modifie l'application par les mots qu'il ajoute : *ἐαν τις νομιμως* etc. Nous avons ici la même position vis-à-vis de la loi que chez saint Paul (Rom. VII, 12-14; Gal. II, 19, 21). Il en résulte que le mot *νομοδιδασκαλοι* ne peut plus être employé dans le sens de Baur : d'ailleurs cette explication est entièrement contraire à l'idée que ce terme exprime; car à ce titre on pourrait tout aussi bien appeler Celse et Porphyre des évangélistes. Comme l'antinomisme est un des caractères distinctifs de Marcion, et comme nous ne le trouvons pas combattu dans ces passages, il nous sera d'autant plus permis de faire nos réserves pour ce qui concerne les *ἀντιθεσεις*. On ne saurait tout d'abord que penser d'un auteur qui voudrait se faire passer pour saint Paul, et citerait à cet effet un écrit du second siècle; mais il y a plus que cela : rien ne nous autorise à voir dans ces *ἀντιθεσεις* les antithèses de Marcion entre la justice et la grâce, entre la loi et l'Évangile; et si 2 Tim. II, 25, où ce terme revient encore (*ἀντιδιατιθεμενους*) il s'agissait d'une opposition contre la doctrine de l'Évangile, l'auteur qui est censé combattre le marcionitisme ne l'appellerait pas *κενοφωνια*. Et si l'on veut à tout prix chercher ici des antithèses formulées, on en trouvera assez au sein du judaïsme, dans le livre de Sirach et surtout dans la Sagesse.

Mais le système de Marcion ne pouvait tout expliquer: comme il ne contient ni allégories ni émanations, l'on ne pouvait y faire entrer certains termes de nos épîtres que l'on croyait devoir appliquer au système des émanations gnostiques. A cet effet Baur a recours à la gnose de Valentin, et en trouve des traces dans les termes *μυθοι* et *γενεαλογιαι*. Il est curieux

que pour expliquer les γραωδεις μυθους (1 Tim. V, 7) Baur ait pensé à la Sophia Achamoth abondonnée et versant des larmes au milieu de la Hyle, mais on nous permettra de ne pas réfuter cette fantaisie. L'expression μυθοι n'appartient pas exclusivement au gnosticisme, car il y a eu des mythes de tout temps; de plus ils sont appelés μυθοι Ἰουδαικοι, et ne peuvent ainsi appartenir à la gnose de Valentin, qui a un caractère essentiellement syncrétique et nullement judaïque. Si le terme μυθοι ne nous force pas à penser au gnosticisme, on pourrait en dire autant des γενεαλογιαι (1 Tim. I, 4. Tite. III, 9) qui apparaissent intimement liées aux mythes; ce terme rappelle cependant trop les longues émanations des Aeons, pour que nous ne l'examinions pas de plus près. Nous ne nions pas que le mot γενεαλογιαι ne puisse signifier la chaîne des Aeons du gnosticisme; seulement il faudrait que le contexte et la manière dont cette doctrine, qui n'appartient nullement au christianisme, est combattue, nous donnent le droit d'affirmer avec certitude qu'il ne peut s'agir de rien autre chose, ce qui n'est nullement le cas dans nos épîtres; nous savons de plus que ces émanations ne sont appelées *genealogiæ* que dans un seul passage de Tertullien. Et sans avoir besoin d'avoir recours au gnosticisme nous avons déjà vu au premier siècle une foule d'apparitions auxquelles le nom de généalogies peut s'appliquer ou a été appliqué. Sans rappeler les émanations orientales ou la doctrine des anges des Esséniens, nous ne citerons que Philon soit dans sa doctrine spéculative, soit dans son allégorie biblique, le judaïsme mystique, ainsi que le judaïsme rabbinique. Nous n'avons ainsi pas même pour le mot

γενεαλογιαι besoin d'avoir recours au gnosticisme, en sorte que nous ne trouvons pas davantage de traces de la gnose de Valentin que nous n'en avons reconnu de celle de Marcion.

Deux des formes principales du gnosticisme ne sont pas combattues dans nos épîtres; il en reste une troisième, le gnosticisme judaïsant. Nous avons affaire à des μυθοι Ιουδαικοι, à des νομοδιδασκαλοι; peut-être ces termes sont-ils des signes d'une gnose juive? Mais celle-ci est elle-même entachée d'un certain antinomisme: car pour rester fidèle à ses principes spéculatifs elle a distingué dans la loi une partie divine et une partie humaine ajoutée à la première par la main des hommes dans la suite des temps, elle a rejeté entre autres la loi rituelle et la circoncision. Or dans nos épîtres nous ne trouvons aucune trace d'une pareille tendance, de sorte que nous pouvons dire qu'aucune des trois formes du gnosticisme n'y est décrite et combattue.

Malgré cela plusieurs points soit dans la doctrine et dans l'importance donnée au dogme, soit dans la manière d'envisager la prétendue hérésie, et dans les moyens employés à la combattre, soit enfin dans les termes employés par l'auteur, ne seraient pas d'après Baur conciliables avec les idées du premier siècle.

Pour ce qui concerne la doctrine, à part les objections déjà signalées, l'on prétend que l'universalité de la grâce enseignée si positivement 1 Tim. II, 3 et suiv. et IV, 10, ne peut s'expliquer que comme une opposition contre le particularisme gnostique qui refuse le salut aux hommes psychiques pour ne l'attribuer qu'aux pneumatiques. Il nous semble qu'on n'a pas besoin d'aller si loin, et que si l'on peut dans une communauté nais-

sante s'expliquer déjà un certain particularisme résultant de l'orgueil spirituel inévitable dans ce cas, on peut encore mieux se l'expliquer dans une église où l'élément juif devait se trouver représenté; on sait que le particularisme juif avait déjà ailleurs élevé ses prétentions et avait été combattu par saint Paul (Rom. V, 18; Gal. II, 6 ss. 28), en sorte que nous ne pouvons nous étonner de voir la doctrine que tous les hommes peuvent être sauvés enseignée ici formellement. — Cependant l'importance donnée à la doctrine nous indique, dit-on, une époque postérieure, car on y voit déjà apparaître un antagonisme entre orthodoxie et hétérodoxie (1 Tim. I, 10 ; VI, 3). Mais comment trouve-t-on l'orthodoxie dans la *διδασκαλια κατ' εὐσεβειαν*, et en quoi celle-ci est-elle en opposition avec la doctrine de Jésus-Christ? De plus il nous semble qu'entre hétérodoxie et les mots *ἕτερον* et *ἀντικειται* il y a encore une grande différence. Et si l'on conteste l'existence au premier siècle d'une doctrine bien arrêtée, que signifient les paroles Gal. I, 6-9 (cf. 2 Cor. XI, 4; 1 Cor. XVI, 22)? N'avons-nous pas ici une lutte entre une vraie et une fausse doctrine? Qu'on ne nous dise pas qu'il ne s'agit ici que de la personne de l'apôtre et non d'un dogme; car dans l'épître aux Galates il est fort bien question d'un point essentiel du dogme. Cette doctrine cependant n'est pas encore l'orthodoxie des siècles postérieurs; on ne parle pas encore dans nos épîtres de la *πιστις ἐκκλησιας*. Le mot *αἱρετικος* (Tit. III, 10) ne nous étonne pas non plus, car on n'a pas le droit de lui donner une signification qu'il n'a eue que plus tard; il ne s'agit pas ici d'hérétiques mais de membres d'un parti (*αἱρεσις*) de la communauté, tels

que les αἱρεσεις chez les juifs et les partis dans l'Église de Corinthe. D'ailleurs saint Paul emploie souvent le mot αἱρεσις (Gal. V, 20; 1 Cor. XI, 19; 2 Cor. X, 8), pourquoi ne pourrait-il pas former le mot αἱρετικος ?

Pour combattre l'hérésie l'Église a besoin de concentrer toutes ses forces; aussi voyons-nous dans la lutte contre le gnosticisme, l'épiscopat et la hiérarchie exercer une grande influence, et protéger l'Église contre les attaques du dehors et tout schisme dans son sein. Ayant trouvé le gnosticisme dans nos épîtres il fallait nécessairement y découvrir la hiérarchie. Nous n'avons pas à nous occuper spécialement de ce point: nous remarquerons seulement que si l'auteur avait eu l'intention de sanctionner l'épiscopat, il s'y serait bien mal pris, car il ne fait nullement ressortir l'autorité de l'évêque et l'obéissance qui lui est due, deux points essentiels à l'épiscopat du second siècle, et dont l'absence dans nos épîtres frappe encore plus si on les compare aux passages des épîtres d'Ignace, qui appartiennent à la fin du second siècle. Cette obéissance, qui n'est pas exprimée ici, est commandée par saint Paul (1 Cor. XVI, 15, 16), et c'est aussi chez lui que nous trouvons une foule d'exhortations relatives à des fonctions ecclésiastiques, car il faut bien que les charismes qui s'y rapportent aient été mis en pratique par les personnes qui les avaient reçus (cf. 1 Cor. XIV, 32, 33 et suiv.; III, 12 et suiv.; Rom. XII, 6 et suiv.), et nous ne remarquons pas dans les épîtres pastorales des charges différentes de celles dont parle saint Paul dans ses épîtres à Corinthe et à Rome.

Il nous reste à parler de certains termes dont les uns d'après Baur ne sont en usage qu'à partir du second

siècle, et dont les autres ne peuvent provenir que de l'influence du gnosticisme; parmi les premiers le terme ἑτεροδιδασκαλειν (1 Tim. I, 3) est bien un mot nouveau, mais nous rappelle 1 Cor. XIV, 21; 2 Cor. XI, 4; VI, 14; quant à θεοσεβεις et à εὐσεβεια ces mots sont d'un usage général du temps de saint Paul; et si διδασκαλια δαιμονιων (1 Tim. IV, 1) est employé par Tertullien pour désigner le gnosticisme, saint Paul désigne les faux apôtres comme étant au service de Satan (2 Cor. XI, 13-15). Parmi les seconds se trouvent les doxologies (1 Tim. I, 17; VI, 15, 16) avec les attributs divers qu'elles donnent à Dieu; mais nous lisons une doxologie toute pareille et parfaitement authentique Rom. XVI, 25-27; (cf. Rom. I, 20, 23; Gal. I, 5; Ps. X, 6, XCV, 3; Dan. VII, 9-10).

Quant à l'expression θεος σωτηρ qui serait gnostique, nous renvoyons à 2 Cor. V, 19 (Ps. XXVII, 1), qui exprime la même idée; φανερουσθαι, ἐπιφανεια se retrouvent Rom. XVI, 26; Luc I, 79; Matth. XXIV, 30; et si Hégésippe a employé l'expression ψευδωνυμος γνωσις, on peut tout aussi bien dire qu'il l'a empruntée à 1 Tim. VI, 20, que l'on a le droit de voir dans notre auteur un plagiaire des expressions d'Hégésippe.

Ceci nous amène à dire encore quelques mots sur l'emploi du mot γνωσις.

Quand il s'agit de contester l'authenticité des épîtres pastorales, Baur ne veut pas admettre la possibilité d'une Gnose au premier siècle; mais quand il fait l'histoire de la philosophie religieuse chrétienne, il trouve tout naturel d'en voir déjà les commencements signalés dans le Nouveau Testament, surtout dans la première

épître aux Corinthiens; là le mot γνωσις lui apparaît comme étant alors déjà généralement employé (οἰδαμεν ὁτι... 1 Cor. VIII, 1), et il voit dans la tendance que ce mot désigne une spéculation qui, partant des faits historiques, cherche à donner à ces derniers leur véritable signification en les ramenant à un ordre d'idées plus élevées; il voit déjà dans cette spéculation le rapport du christianisme avec le paganisme et avec le judaïsme ramené à l'idée même de la religion. Nous le demandons encore une fois: si une pareille tendance est possible à Corinthe, pourquoi ne l'est-elle pas à Éphèse, et si 1 Cor. VIII, 1, l'apôtre dit : γνωσις φυσιοι, ne voyons-nous pas dans les Églises d'Asie le commentaire vivant de ces paroles?

A la manière dont Baur traite les épîtres pastorales, on pourrait croire qu'il fait descendre au second siècle les commencements du gnosticisme; mais il n'en est rien: car selon lui le gnosticisme prit son origine du moment où le judaïsme entra en relation avec les religions et les philosophies païennes, et où l'on reconnut de part et d'autre des éléments de vérité que l'on chercha à réunir sous un premier principe. Cette tendance il l'observe chez Philon, dans les apocryphes, chez les Esséniens; sous l'influence des religions de l'Inde et de la Perse, il en fait voir le principe répandu en Asie-Mineure, en sorte que le christianisme, à peine né, serait entraîné dans ce courant d'idées, sans en modifier le principe, mais en en élargissant seulement le cercle dans lequel Christ entrait comme le premier et le plus grand des Aeons. Bien plus, Baur se représente un gnosticisme sans judaïsme et sans christianisme: Ormuzd dans le dualisme persan n'est autre

chose qu'un démiurge; la science chaldéenne d'après Jamblique a un démiurge, un plérome, une échelle d'êtres intermédiaires appelés ἀρχαι, δυναμεις, elle est répandue en Asie-Mineure, surtout à Éphèse; le boudhisme comme le gnosticisme cherche à expliquer le dualisme entre la matière et l'esprit, et à ramener le monde matériel (Sansara) au sein du monde spirituel, de l'idée pure (Nirvana). Nous sommes donc bien avant l'ère chrétienne en plein gnosticisme, et si même nos épîtres combattent une tendance analogue, nous n'avons pas à la chercher seulement au second siècle. Il est vrai que d'après Hégésippe (Eus. III, 32) jusqu'à la mort des apôtres et de Syméon, évêque de Jérusalem, l'Église était restée vierge, et que seulement à partir de cette époque la ψευδωνυμος γνωσις commença à lever la tête de tous côtés; mais d'un autre côté il nous dit (Eus. IV, 22) que dès la mort de Jacques un certain Théobutis, de l'une des sept sectes juives, se mit à enseigner de fausses doctrines; et de plus Hégésippe ne parle ici que de l'Église de la Palestine.

Avant de terminer, nous avons encore quelques mots à dire sur la polémique de notre auteur comparée à celle du second siècle contre le gnosticisme, et sur la position que prennent les gnostiques eux-mêmes vis-à-vis de nos épîtres.

Si notre auteur avait voulu se faire passer pour saint Paul combattant le gnosticisme, comment aurait-il pu s'écarter autant de la polémique si sévère de l'apôtre, et espérer réussir dans son entreprise; comment aurait-il pu avoir l'audace d'avertir Timothée de ne pas se laisser entraîner par ces tendances, et de faire ainsi du compagnon de saint Paul un demi-gnostique? S'il

veut combattre les doctrines de Marcion, pourquoi ne combat-il pas ses doctrines principales, pourquoi ne les indique-t-il pas même là où il parle de l'avenir; pourquoi cette réserve à une époque où Polycarpe appelait Marcion le premier-né de Satan, et comparée à la polémique des Clémentines contre lui? Comment se fait-il que, tandis qu'Irénée et Tertullien s'appuient sur l'Écriture et la tradition pour défendre leur cause, notre auteur ne s'occupe pas à chercher des soutiens pour la sienne; pourquoi dans la suite personne n'a-t-il songé à faire servir nos épîtres contre les gnostiques, et Tertullien s'étonne-t-il que Marcion rejette des écrits aussi innocents? Jamais des épîtres composées dans ce but d'une telle façon n'auraient été reconnues par l'Église.

On sait que Tatien avait admis l'authenticité de l'épître à Tite, et Baur trouve que Marcion en aurait pu faire de même, et de plus admettre encore la deuxième à Timothée, en retranchant II, 8, 18; et pourtant ces épîtres sont écrites contre Marcion! Nulle part les gnostiques ne contestent leur authenticité, ce qui n'est pas le cas pour l'Évangile de saint Jean par exemple. Bien plus, Basilides et Valentin les auraient admises; d'après Tertullien les gnostiques s'appuient sur 1 Tim. VI, 14; 2 Tim. I, 14, pour défendre leur doctrine ésotérique, et Héracléon citerait 2 Tim. II, 13. D'un autre côté, si ces épitres ne peuvent êtres écrites avant 160, comment Théophile d'Antioche peut-il, avant 170, les nommer déjà θειος λογος?

On voit donc que non-seulement ces écrits ne font pas allusion à des tendances qui nous rappellent le gnosticisme du second siècle, mais qu'ils ne peuvent

en aucun cas appartenir à cette époque; nous considérons donc la première partie de notre tâche comme achevée, et nous passons à la partie positive de notre travail.

DEUXIÈME PARTIE.

LES TENDANCES COMBATTUES DANS LES ÉPITRES PASTORALES COMPARÉES AVEC LES TENDANCES ANALOGUES DANS LE NOUVEAU TESTAMENT ET AVEC LES IDÉES RELIGIEUSES DU PREMIER SIÈCLE.

I. Le judaïsme au premier siècle et le rôle qu'il a joué dans les premières communautés chrétiennes.

Comme le christianisme est né au sein du judaïsme, et que celui-ci a exercé une grande influence sur la formation et le développement des communautés chrétiennes en Palestine et en Asie-Mineure, il nous paraît nécessaire d'indiquer en peu de mots le caractère essentiel du judaïsme au premier siècle.

Pour comprendre l'énorme différence qui existe entre le rabbinisme et la religion des Hébreux avant l'exil, il est nécessaire que nous remontions au retour même de l'exil, et que nous constations l'influence que cette époque de l'histoire juive a exercée sur les idées religieuses de ce peuple. Le Talmud nous apprend lui-même que bien des choses, entre autres les noms des mois, des anges etc., ont été rapportées de la Chaldée, et il est permis de supposer que l'influence de l'exil ne se sera pas bornée là. Au moment où les pre-

miers captifs quittèrent la Chaldée, celle-ci se trouvait déjà sous la domination persane, et on a calculé que Zoroastre a dû commencer sa mission réformatrice environ quatorze ans avant le premier retour; à l'époque du deuxième retour sous Esdras, soixante-dix ans après, le parsisme avait eu le temps de jeter partout ses racines; aussi retrouvons-nous son influence dans le judaïsme. Il est naturel que les Hébreux revenus dans leurs pays, et ayant perdu leur indépendance politique, durent pour conserver leur caractère national se retrancher derrière la loi de Moïse et au besoin l'exagérer; il fallait que l'esprit du peuple se familiarisât avec la foule des commandements et des préceptes de la loi, ce qui nous explique que cette époque devint l'âge des docteurs de la loi. Aussi voyons-nous s'élever partout les écoles où les enfants apprennent la loi, les synagogues où on la lit et la commente devant le peuple, les écoles des rabbins où ceux-ci initient leurs disciples aux plus moindres détails de la loi, et y trouvent, au moyen d'une exégèse allégorique puérile, une foule de mystères inconnus jusqu'alors. Mais on n'en resta pas là: nous voyons qu'il existait au temps de Jésus une foule de préceptes que nous chercherions en vain dans la Pentateuque; pour mieux assurer l'intégrité de la loi, les docteurs avaient d'après l'ancien précepte élevé autour d'elle une muraille de commandements nouveaux, ils avaient imposé au peuple un fardeau lourd à porter. C'était la tradition que l'on faisait remonter soit jusqu'à Noé, soit et surtout jusqu'à Moïse; transmise sous le sceau du secret de bouche en bouche jusqu'à Esdras, elle serait devenue après lui l'apanage de la grande synagogue, et par

elle celui des rabbins. Aux yeux de ces derniers la tradition l'emporte de beaucoup sur la loi écrite, les anges eux-mêmes viennent écouter les leçons des docteurs auxquels la Bath-Kol (fille de la voix) révèle chaque jour de nouveaux préceptes. On a le droit d'admettre que le rabbinisme florissait pleinement à l'époque de Jésus et des apôtres, car Hillel et Schamaï appartiennent déjà à une époque antérieure, le célèbre Gamaliel est le contemporain de Jésus, les Targumim d'Onkelos et de Jonathan ont été écrits sous Hérode-le-Grand, et la Mischna redigée à la fin du deuxième et au commencement du troisième siècle, ne contient que des préceptes de docteurs plus anciens. Mais d'où provient cette tradition, cette nouvelle loi? Nous croyons découvrir ici l'influence de la Chaldée et de la Perse. En effet nous trouvons dans le parsisme le même phénomène, tout un système de préceptes relatifs aux devoirs que l'homme a à remplir soit en actions, soit en prières, dans toutes les situations de la vie physique et morale, depuis sa naissance jusqu'à sa mort; nous trouvons dans le système de Zoroastre l'angélologie du Talmud, Samael et Arhiman représentent la même idée; c'est aussi sous l'influence orientale que Targumim et Talmud remplacent les apparitions de Dieu par celles de l'ange de Dieu, de la Schechinah et de la Memrah. Ceci nous explique en même temps l'origine des Sadducéens, qui voulurent s'en tenir aux livres de Moïse, et rejetèrent toute tradition, toute innovation empruntée aux idées du dehors. Nous retrouvons cette même influence orientale dans la théosophie hébraïque.

On a contesté l'antiquité de la Kabbale. S'il est vrai

que nous ne savons rien sur l'origine du Zohar, sinon qu'il n'est connu en Europe que depuis le treizième siècle, s'il est vrai que l'on ne sait pas si le Sepher Jetzirah que nous possédons est le même que celui que cite la Mischna, il n'en est pas moins vrai que la Mischna elle-même parle des profonds mystères des deux descriptions de la Création et de la Mercabah (les deux divisions de la Kabbale); elle parle du secret de ces mystères et du degré d'intelligence qu'il faut avoir pour les comprendre. Cette science comptait parmi ses adhérents de célèbres docteurs de la Mischna : Asher, Akiba, Simon-ben-Jochaï; et si le Talmud en parle peu, c'est parce qu'on évitait soigneusement de la divulguer. Nous avons ainsi une théosophie mystique marchant parallèlement avec la science rabbinique au premier siècle; toutes deux étaient enseignées par les rabbins, ce ne fut que plus tard qu'elles se séparèrent. C'est une théosophie vraiment juive, bizarre, mais dans laquelle nous retrouvons le principe commun à la spéculation orientale : l'être infini (En-Soph), la pensée suprême (l'homme céleste) source de toutes les idées, celles-ci en dérivant et formant un monde supérieur (Sephiroth), image du monde inférieur. Nous reconnaissons ici l'être abstrait du Zendavesta, dans l'Adam Kadmon Ormuzd, dans la préexistence des âmes et de leurs types les Ferouër, la même démonologie, l'idée de différentes races d'hommes. Mais entre ce système et tous les autres il y a une grande différence, c'est qu'il y manque l'ascétisme et tout ce qui s'y rapporte. Aussi a-t-on eu tort de mettre la Kabbale en rapport avec l'Essénisme : non-seulement elle ne dévie jamais de la loi rituelle juive, mais elle a une tout

autre idée de la vie que les Esséniens, qui d'ailleurs étaient plus pratiques que spéculatifs. On n'a pas non plus besoin de s'adresser à la philosophie alexandrine et à Philon: bien qu'il y ait quelques points de ressemblance entre ce dernier et la Kabbale, jamais le platonisme n'a été connu en Palestine, et il est fort probable que les rabbins, qui ne citent jamais Philon et qui n'ont pas subi son influence, ont aussi peu connu sa spéculation que lui n'a connu leurs subtilités et leurs querelles. Nous ne nous occuperons pas de cette philosophie juive d'Alexandrie, dont on connaît le double caractère oriental ou juif et platonique, qui a été pour elle la cause d'un manque de précision spéculative; cette philosophie a eu peu d'influence sur le judaïsme, même en Asie-Mineure, car quoiqu'ici nous trouvions beaucoup d'Hellénistes, il est probable que même à l'époque de saint Paul le philonisme n'était pas encore sorti d'Alexandrie.

Nous avons vu quel était au premier siècle le courant des idées dans le judaïsme; quelle position prendra celui-ci vis-à-vis du christianisme né dans son sein?

Le pharisaïsme ayant reconnu dans Jésus un adversaire redoutable se déclara de prime abord contre lui, et n'eut de repos dans sa haine que lorsqu'il l'eut attaché à la croix; mais lorsqu'il vit les premiers chrétiens de Jérusalem rester fidèles au culte de leurs pères et annoncer le Messie, il crut dans son intérêt de ne pas s'opposer à une tendance qui ne pouvait qu'être favorable à sa cause, et ce ne fut que le parti Sadducéen qui persécuta ceux qui obéissaient à Dieu plutôt qu'aux hommes. Ce ne fut que lorsque le carac-

tère universaliste du christianisme commença à se révéler et à se réaliser, que le judaïsme s'éleva contre cette trahison envers la loi de Moïse, en persécutant le christianisme de Jérusalem jusqu'à Rome.

Mais c'est au sein même de l'Église que devait naître un danger plus grand pour elle que la persécution. Composée d'éléments exclusivement juifs, il était naturel que l'Église ne songeât pas à renoncer à l'observation de la loi, c'est-à-dire à abandonner sa nationalité. En devenant chrétienne elle resta juive et put facilement croire que les autres nations, si elles voulaient se convertir à Christ, devaient en même temps embrasser le judaïsme. L'œuvre de l'Esprit saint à Joppé, en Samarie et en Syrie persuada du contraire une partie d'entre eux, tandis que les autres, renouvelant leurs prétentions, exigèrent des nouveaux convertis qu'ils se soumissent à la circoncision. Cette première lutte dans l'Église était d'une grande importance : il s'agissait de savoir si le christianisme resterait juif ou admettrait dans son sein toutes les nationalités, si la foi en Christ suffirait pour faire participer aux dons de sa grâce, ou si le fardeau de la loi serait encore exigé, si la morale chrétienne (*das christliche Verhalten*) aurait sa source dans le principe même du christianisme, ou serait une moralité réglée par la loi du peuple juif. Le parti judaïsant, vaincu à Jérusalem et à Antioche, recommença la lutte en Galatie, où il voulut faire croire aux chrétiens issus du paganisme qu'ils ne pouvaient être sûrs de leur salut qu'en devenant aussi juifs. Saint Paul les combattit dans son épître aux Galates, démontra la liberté de la Jérusalem céleste vis-à-vis de la Jérusalem terrestre, et montra que le rôle de la loi avait

cessé et celle-ci rempli son but du moment où Christ par son Esprit avait fait des siens les fils et les héritiers de Dieu.

Le christianisme pharisaïque ayant rencontré un adversaire plus fort que lui, ne put plus élever ses prétentions : il changea de tactique, et chercha un autre moyen d'introduire le judaïsme dans le christianisme : nous en avons un exemple dans l'Église de Colosse. Située au bord du Lycus, non loin de la riche vallée du Méandre, cette ville appartenant à la Phrygie devait en avoir les idées religieuses et le culte. Dans cette partie de l'Asie-Mineure nous trouvons, grâce à une foule de phénomènes naturels, un culte très-développé des forces de la nature, uni à une sorte d'enthousiasme fanatique ; un certain dualisme était par conséquent inévitable, ainsi que le sentiment de l'impureté résultant de l'union avec la matière. Aussi observons-nous ici, de même que chez les Chaldéens, la tendance de s'unir au moyen d'abstinences et de cérémonies avec les forces cosmiques (*δυναμεις*), afin de dominer avec elles sur la nature ; il paraît même qu'à cet effet l'on se servait de l'intermédiaire des démons. Nul doute que dans l'Église de Colosse il ne se soit trouvé des traces du syncrétisme phrygien, et que le judaïsme ne les ait prises à son service. Il ne demanda plus l'observation de la loi et la circoncision, mais, s'accommodant à la doctrine du pays, il voulut persuader les ethnico-chrétiens que la seule foi en Christ ne pouvait les délivrer des puissances diaboliques qui les tenaient enchaînés dans le paganisme, et qu'à cet effet il leur fallait observer des fêtes ou cérémonies et des règles ascétiques qu'ils empruntèrent au judaïsme pour donner un caractère

de religion révélée à ce qui n'était pourtant que *παραδοσις ἀνθρωπων*. Aussi saint Paul les dévoile-t-il en appelant leurs prétentions *ἐθελοθρησκεια*, *ταπεινοφροσυνη*, et en montrant que Dieu a sur la croix détruit les effets de la loi pour les juifs et la puissance des *ἀρχαι* et *ἐξουσιαι* pour les païens (Col. II, 13-15), et que Christ dans sa personne et dans son œuvre vis-à-vis de Dieu et des hommes a sur la croix ramené vers lui tout ce qui est sur la terre et dans les cieux. — Il est évident que la tendance combattue dans l'épître est judaïsante; mais alors comment expliquer le terme *θρησκεια των ἀγγελων* (Col. II, 18)? On a pensé que c'étaient des juif ou des judéo-chrétiens s'accommodant aux idées chrétiennes et faisant de Jésus un être supérieur, un ange, pour amener peu à peu l'Église de Colosse à l'adoration du seul vrai Dieu. Mais on se demande comment des juifs auraient pu faire une pareille accommodation, et comment des judéo-chrétiens avec une pareille doctrine l'auraient échappé si belle devant saint Paul. Le terme *παραδοσις* (Col. II, 8) a fait penser à la Kabbale, mais l'ascétisme très-prononcé ici ne l'est pas dans le mysticisme hébreu; quant à la gnose juive, nous ne savons pas qu'elle ait jamais enseigné l'adoration des anges. Comme d'un côté la difficuté historique est très-grande, et que de l'autre saint Paul parle surtout d'un ascétisme arbitraire et ne mentionne qu'en passant cette *θρησκεια ἀγγελων*, ce qui serait fort étonnant s'il s'agissait d'une adoration d'anges, on a essayé (Hofmann, *Schriftbew.*, II, 2, p. 72 et suiv.) en comparant ce terme avec ceux qui l'entourent (*ἐθελοθρησκεια*, *ταπεινοφροσυνη*) de le traduire par « adoration angélique, » c'est-à-dire précisé-

ment ascétique, hypothèse ingénieuse qui écarte une foule de difficultés; car s'il s'agissait d'un culte des anges nous ne comprendrions pas la polémique de l'apôtre; d'un autre côté il est curieux qu'encore au quatrième siècle un concile de Laodicée jugea à propos de défendre l'adoration des anges.

Nous avons vu l'Église primitive en lutte avec le judaïsme, en danger de devenir un mélange de judaïsme et de christianisme, et placée par saint Paul sur le terrain de son libre développement; que deviendra l'Église séparée de la loi, et que fera le judaïsme après avoir perdu tant de terrain?

II. Derniers efforts du judaïsme. Les épîtres pastorales.

Le christianisme délivré du joug de la loi devait se former une morale essentiellement chrétienne, découlant de son principe même; mais il avait en même temps perdu un appui extérieur et courait par cela un grand danger, celui de devenir indifférent en matière morale, et de perdre ainsi un de ses caractères essentiels. C'est ce que nous voyons arriver à Corinthe, dans une communauté entièrement issue du paganisme; et nous voyons même au sein du judéo-christianisme saint Jacques écrire aux judéo-chrétiens de la Diaspora une épître dans laquelle il fait surtout ressortir le caractère moral du christianisme dont cette fraction de l'Église commençait aussi à oublier tout le sérieux. Cet oubli de la nature morale du christianisme ne pouvait manquer d'avoir de graves conséquences: d'un côté nous voyons le désordre moral, l'esprit de parti et ses suites, l'insubordination, une valeur tout extérieure accordée

aux dons spirituels; de l'autre les portes ouvertes à l'influence d'idées étrangères tant du paganisme que du judaïsme; si nous avons à Corinthe un exemple du premier de ces deux derniers cas, nous croyons en trouver un du second à Éphèse et dans l'île de Crète; c'est donc ici le moment de nous occuper des épîtres pastorales. Avant de les aborder nous rappellerons que pour avoir une idée juste de l'état des Églises auxquelles elles s'adressent, il ne faudra pas juger d'après quelques expressions, mais d'après l'impression générale produite par l'étude de chaque épître.

Première épître à Timothée.

Saint Paul a laissé Timothée à Éphèse, et lui envoie, vu l'état où se trouve cette Église au moment où il écrit, des instructions sur la manière dont il doit y exercer son activité. Ces instructions ont rapport au culte, à l'organisation de la communauté, à la conduite personnelle de Timothée, à ses rapports avec les membres de l'Église, aux rapports de ceux-ci entre eux; et elles ont un caractère tout particulier répondant au caractère que la vie chrétienne avait pris dans l'Église, et que l'apôtre veut combattre.

Timothée doit avertir certaines personnes de ne pas enseigner une doctrine différente, et de ne pas s'attacher à des fables et des généalogies sans fin. Ne nous arrêtons pas encore à ce que peuvent être ces *μυθοι και γενεαλογιαι*; remarquons seulement l'effet qu'elles produisent: elles divisent au lieu d'édifier, elles engendrent la discorde au lieu de la charité, et mènent à de vains raisonnements, leur source est un cœur impur, une mauvaise conscience, une foi non sincère;

d'un autre côté ceux qui s'en occupent veulent être des docteurs de la loi, dont ils font un joug pour celui qui est juste, tandis qu'elle n'en est un que pour les impies et pour ceux qui s'attachent à ce qui est contraire à la saine doctrine; par cette dernière remarque l'apôtre fait descendre ces prétendus docteurs du piédestal de leur fausse science; la loi ne doit pas, comme ils le prétendent, mener à une connaissance et à une perfection supérieures à la justice en Christ, elle pèse sur ceux qui ne possèdent pas encore cette justice, parmi lesquels ils ont à se compter eux-mêmes avec leur manque de piété et leur foi empreinte d'hypocrisie. Lui-même, autrefois blasphémateur, est devenu pour les croyants un exemple que le salut ne dépend pas de la loi, mais de la grâce de Jésus-Christ, et ne consiste pas en vains discours, mais dans la foi et la charité. Cette foi d'une part et une bonne conscience de l'autre sont les biens spirituels que Timothée doit, au sein d'un christianisme extérieur, avant tout conserver afin de pouvoir combattre le bon combat. C'est dans ce sens qu'il doit veiller aux prières publiques afin d'en éloigner un particularisme étroit, probablement enseigné par ces mêmes docteurs, et de ne pas y laisser participer ceux dont la vie n'est pas en harmonie avec une pareille fonction; ici comme à Corinthe nous voyons les femmes s'émanciper et prendre une part active au culte; saint Paul leur rappelle leur véritable vocation, c'est là qu'elles ont à mettre à l'épreuve leur foi et leur charité et qu'elles trouveront leur sanctification. C'est dans le même sens que l'apôtre indique à Timothée les qualités essentielles que doivent avoir les anciens et les diacres, et que l'on doit retrouver dans leurs familles : vu l'état de l'Église

et pour apporter un remède à ces divisions et à cette vie qui manque de tout sérieux moral, il faut que ceux qui sont à la tête prêchent d'exemple, soient moralement irréprochables, et aient, pour faire opposition aux vices enracinés dans l'Église, précisément les qualités opposées, qu'ils ne soient ni doubles en paroles, ni portés aux querelles et au gain déshonnête, que leur foi se développe au sein d'une bonne conscience. La piété du cœur est nécessaire pour diriger l'Église de Dieu, fondée par celui qui a été manifesté en chair pour nous révéler en sa personne le mystère de la piété. Celle-ci ne consiste pas dans une foule de règles d'abstinence qui ne servent qu'à cacher une conscience cautérisée, et qui, commençant maintenant déjà à se répandre, seront le signe de l'irréligiosité des derniers temps; quoique l'ascétisme puisse être utile, Timothée doit rejeter ces règles et ces fables qui visent à une sainteté purement extérieure, car, encore une fois, la piété est la chose essentielle. C'est par une piété véritable et se manifestant dans ses paroles et dans ses actions qu'il doit devenir le modèle de son Église, réglant d'après elle ses rapports avec les fidèles de tout âge et de tout sexe; enseignant à ceux-ci à mettre cette piété en pratique, non pas en s'occupant de vaines disputes, mais en remplissant leurs premiers devoirs envers leurs plus proches parents; s'occupant du devoir qu'a l'Église de venir au secours de ceux de ses membres qui sont sans soutien; rendant aux anciens l'honneur qui leur est dû, mais reprenant sans crainte ceux qui pèchent, afin de ne pas participer à leurs fautes; et après avoir veillé aux intérêts les plus importants de l'Église, n'avoir pas honte d'enseigner aux esclaves la piété qui sied à leur condition. Telles sont

les instructions de Notre Seigneur et la doctrine qui est selon la piété : bien différentes de ce qu'enseignent ceux qui ne voient dans cette dernière qu'un ensemble extérieur de formes et d'idées, qui en placent l'essence dans les recherches et les discussions d'une vaine science, querelles de mots qui rendent les cœurs sourds à la voix de la vérité, et font considérer la piété comme une source d'honneurs et de richesses; malheur à ceux qui se laissent aller à ces désirs de grandeur. L'apôtre conclut en conjurant Timothée de fuir ces discours profanes et cette fausse science, qui n'est pas encore un reniement de la foi, mais qui a déjà détourné de la vérité plus d'un de ceux qui s'y sont adonnés; il l'exhorte à rechercher au contraire la justice, la piété, la charité et la douceur, à rester sans tache et sans reproche, et à remporter après le bon combat la vie éternelle.

Deuxième épître à Timothée.

Timothée, découragé par les attaques des adversaires de l'Évangile et de ceux de saint Paul, en était venu jusqu'à vouloir renoncer à son ministère, et avait en témoignant une grande tristesse fait part à l'apôtre des idées qui le préoccupaient. Celui-ci rappelle à sa mémoire la foi de sa jeunesse, les dons qu'il a reçus, et la nature du nouvel Esprit qui doit le rendre fort contre ceux qui attaquent le témoignage du Seigneur et se font une arme de ses propres liens; lui saint Paul souffre et n'en a pas honte, car il sait que ce n'est pas par sa propre volonté mais par la grâce qu'il a été appelé à être l'apôtre des Gentils; Timothée doit retenir ces instructions, ne pas imiter ceux de l'Asie, mais prendre

un exemple dans la conduite d'Onésiphore, et combattre avec son maître, se rappelant les souffrances et le triomphe de Christ, considérant les liens de l'apôtre, mais aussi les fruits qui en découlent, et les conséquences de la nature de son témoignage. Tandis que dans son Église on oublie la sanctification du cœur pour s'occuper de disputes de mots et de discours profanes et vains qui ne servent qu'à détourner de la vérité, ce qui est déjà arrivé à deux membres de l'Église, qui enseignent que la résurrection a déjà eu lieu, il doit s'efforcer de détourner les âmes de cette voie, et leur faire voir la bien plus grande importance de la sanctification et des bonnes œuvres; lui-même doit avant tout fuir ces discussions, et rechercher ceux qui dans le silence travaillent à adorer d'un cœur pur; mais ne pas agir avec le feu inconsidéré de la jeunesse, et reprendre avec douceur ceux qui sont en opposition avec lui, afin de les gagner. Il doit d'autant plus veiller que chez ceux qui jettent le trouble dans son Église, pénétrant dans les maisons et captivant l'esprit des femmes, l'on peut reconnaître les signes de l'impiété et de l'immoralité des derniers temps, sous le voile d'une piété tout extérieure; s'il fallait tâcher de ramener ceux qui se laissent entraîner, il faut éviter à tout prix ces séducteurs pervers; et si, agissant dans l'ombre, ils échappent à la persécution et ont du succès, ce ne sera pas pour longtemps, car ils tomberont toujours plus bas, manquant de tout appui; tandis que si lui Timothée est maintenant persécuté en suivant l'exemple de l'apôtre, il doit savoir que la persécution est inévitable, mais qu'il est aussi plus fort que ses adversaires, parce qu'il a dans l'Écriture un point d'appui solide et capable de le diriger

dans toutes les circonstances de la vie, et de le rendre accompli en toutes choses. Pendant qu'il est temps encore, il doit en toute circonstance annoncer l'Évangile, car il viendra un temps où on ne voudra plus de la saine doctrine, et où, n'écoutant que son propre désir, on se tournera vers une foule de fables et vers ceux qui les professent; voyant apparaître autour de lui les premiers symptômes de cette tendance, il ne doit pas abandonner son poste, mais souffrir et remplir les devoirs de son ministère, continuant l'œuvre de la prédication de l'Évangile, car l'apôtre a pour sa part achevé sa course, et attend seulement encore que le Seigneur le sauve dans son royaume céleste.

Épître à Tite.

Saint Paul a laissé Tite dans l'île de Crète, afin qu'il y organise les Églises fondées depuis une époque très-récente, mais dans lesquelles se faisaient déjà sentir tous les travers du caractère crétois, ce qui avait fourni aux païens l'occasion de médire des nouvelles communautés, et aux juifs celle de s'y introduire. Aussi l'apôtre recommande-t-il à Tite d'avoir dans le choix des anciens surtout égard au caractère moral: qu'ils ne soient ni adonnés au gain ni portés au vice, mais que leur doctrine soit saine et porte des fruits de piété, afin qu'ils puissent résister aux attaques de leurs adversaires, et empêcher les fidèles de s'attacher aux docteurs juifs qui s'introduisent au sein de l'Église, enseignant pour un gain des fables et des ordonances qui ont pour but, disent-ils, d'amener les âmes à un degré de sainteté impossible à atteindre sans ces moyens; le chrétien qui a un cœur pur n'a pas besoin de règles d'abstinence pour

être saint; mais celui qui a le cœur impur reporte cet état de l'âme à tout ce qu'il approche, et se forme par une abstinence extérieure une piété formaliste qu'il renie par ses œuvres. S'il est du devoir des anciens de combattre cette tendance dans l'Église, il est du devoir des membres de tout âge et de tout rang de mener une vie irréprochable afin de ne pas exposer au blâme la parole de Dieu; et lui-même Tite doit, afin de confondre les adversaires et leurs médisances, avoir une conduite exemplaire et enseigner une doctrine irréprochable et saine au point de vue moral; car la grâce de Dieu est apparue aux hommes et Christ s'est donné pour nous, afin que, renonçant à l'impiété et rachetés de l'iniquité, nous vivions dans la piété et soyons un peuple zélé pour les bonnes œuvres. Au lieu d'être querelleurs, disputeurs, et durs envers leurs frères, les fidèles doivent se souvenir que Dieu a manifesté son amour non à cause de nos œuvres, mais malgré elles, dans sa miséricorde, afin qu'il pût nous régénérer par son Esprit, et que par celui-ci nous puissions nous appliquer à pratiquer les bonnes œuvres. Ceci seul convient au chrétien, tandis que les recherches historiques et soi-disant savantes touchant les généalogies, les discussions relatives à certains préceptes de la loi et à leur observation, non-seulement sont inutiles, mais rendant le christianisme intéressant font oublier son caractère moral et compromettent l'union et la piété dans l'Église. Aussi Tite doit-il avertir à plusieurs reprises ceux qui sont à la tête de ces partis, de cesser de s'occuper de choses aussi dangereuses que vaines.

Quel est d'après ces trois épîtres l'état des Églises d'Éphèse et de l'île de Crète? Nous croyons y trouver un caractère commun, qui explique l'analogie que ces écrits ont entre eux, c'est que le christianisme y est en danger de devenir une simple doctrine, avec les formes de la piété, sans en avoir la puissance; c'est-à-dire sans que cette doctrine régénère les cœurs et produise en eux les fruits de la foi, sans que d'un cœur pur et d'une bonne conscience l'on voie s'épanouir l'ensemble des vertus chrétiennes et avant tout l'amour. C'est l'état que nous avons décrit plus haut en disant que le christianisme séparé de la loi courait risque de se transformer en une doctrine manquant de santé et de vie, c'est-à-dire de perdre son caractère moral. C'est ce qui était arrivé à Éphèse, et dans cette ville nous voyons d'après la première épître à Timothée, les chrétiens oubliant que le christianisme est venu créer en nous une vie nouvelle, en faire au contraire une affaire de tête, de pur savoir; dans la deuxième épître nous les voyons déjà mépriser saint Paul chargé de liens, faire peu de cas de la prédication de Timothée, et le temps approche où, ne voulant plus rien savoir de la saine doctrine, ils s'attacheront à des docteurs qui leur enseigneront une doctrine selon leur gré, et qu'ils pourront accommoder avec leurs travers et leurs passions; de là à l'immoralité des derniers temps il n'y a plus loin, c'est le cours naturel des choses. Dans l'île de Crète, non-seulement on oublie l'essentiel pour s'occuper de questions religieuses fort vaines, mais la piété est tellement négligée et la vie chrétienne a pris un caractère tel que même les païens s'en servent comme d'une arme contre l'Évangile de Christ.

Une pareille tendance était par elle-même déjà fort dangereuse et devait amener des conséquences très-graves; mais l'on conçoit aussi qu'un pareil terrain ne pouvait manquer d'être exploité et envahi par des idées étrangères, et ici nous trouvons naturellement de nouveau le judaïsme à l'œuvre, cette fois aussi sous une autre forme. Il ne s'agit pas de l'ancienne lutte entre l'Évangile et la loi, ni d'une doctrine fausse, de ce qu'on appelle une hérésie : sans quoi saint Paul ne donnerait pas à ces enseignements les noms de *κενοφωνιαι*, *λογομαχιαι*, *μωραι ζητησεις*, *ματαιολογιαι* (1 Tim. VI, 4, 20; 2 Tim. II, 23; Tite I, 10); il n'aurait pas non plus eu besoin d'avertir à plusieurs reprises Timothée et Tite de ne pas s'occuper de ces recherches et de ces discussions, pour lesquelles il semble que Timothée avait un certain penchant (1 Tim. IV, 7, VI, 11, 20; 2 Tim. II, 16, 22, 23; III, 5). Le terme *ἑτεροδιδασκαλειν* (1 Tim. I, 3) n'a pas besoin d'être expliqué dans le sens de fausse doctrine, car ce qui lui est opposé c'est une doctrine saine qui mène à la piété, en sorte qu'il s'agit d'une doctrine en apparence semblable mais qui reste infructueuse; et si les *ἀντιθεσεις* (1 Tim. VI, 20) étaient des thèses opposées à la vérité chrétienne, elles ne seraient pas appelées *κενοφωνιαι*, en sorte qu'elles désignent probablement les opinions que dans les discussions les divers partis soutenaient les uns contre les autres. Enfin le terme *αἱρετικος* (Tite III, 10) n'a pas besoin d'avoir ici un autre sens que ne l'a *αἱρεσις* dans le reste du Nouveau Testament. Et tandis que saint Paul dans l'épître aux Galates maudit celui qui annonce un autre Évangile que lui, il exhorte Timothée (2 Tim. II, 25) à re-

prendre doucement ceux qui sont d'un avis contraire afin de les ramener à la connaissance de la vérité, et Tite d'avertir un homme de parti plusieurs fois avant de se retirer de lui; il n'enjoint d'éviter que ceux qui portent déjà les signes de l'impiété des derniers temps (2 Tim. III, 5). L'apôtre s'arrête surtout au caractère moral de ces docteurs; sans compter que ce qu'ils enseignent ne sert qu'à occasionner des divisions, ils ne savent pas ce qu'ils disent et ont un esprit corrompu (1 Tim. I, 7; 2 Tim. III, 8); leur foi n'est pas sincère, ils trompent et sont eux-mêmes trompés (2 Tim. III, 13) et séduisent les âmes; leur cœur n'est pas pur, ils pénètrent dans les maisons et pervertissent des familles entières (2 Tim. III, 6; Tite I, 11); de plus la piété est pour eux la source d'un gain déshonnête (1 Tim. VI, 5; Tite I, 11). Ce sont des juifs (1 Tim. I, 7; Tite I, 14) ou plutôt des judéo-chrétiens, car ils nous apparaissent partout comme faisant partie de la communauté; mais ce n'est plus le prosélytisme qui les pousse, c'est la passion du gain : ils profitent de l'état dans lequel se trouvent ces Églises pour faire leurs affaires, et ce n'est qu'avec le caractère moral décrit dans nos épîtres que l'œuvre qu'ils ont entreprise peut s'expliquer. Qu'apportent-ils donc de nouveau à ce christianisme blasé, pour lequel les devoirs ordinaires de la piété chrétienne sont trop durs à remplir et trop peu intéressants? Ne faudra-t-il pas des signes extérieurs de profession chrétienne, des discussions religieuses sur des points étrangers à la conscience, au cœur, à la piété?

Nous rencontrons premièrement un certain ascétisme (1 Tim. IV, 7 et suiv.; Tite I, 14 et suiv.), dont

la présence ne peut nous étonner, car nous l'avons déjà trouvé chez les chrétiens judaïsants à Colosse, et nous le savons favorisé par l'accumulation des règles d'abstinence et de purification dans le judaïsme pharisaïque; l'apôtre est loin de le rejeter entièrement, mais il ne veut pas le voir substitué à la piété, et le repousse ici parce que l'on prétendait par ce moyen arriver à une pureté supérieure à celle des autres chrétiens, tandis que de fait ce n'était qu'une série de pratiques extérieures cachant un cœur impur et des sentiments tels que nous les avons décrits plus haut chez ceux qui professaient cette doctrine; ceci n'est pas une anomalie, mais nous rappelle au contraire les sépulcres blanchis dont parlait Jésus, et l'antinomisme dans lequel tombèrent dans la suite une foule de tendances qui avaient commencé par l'ascétisme.

La mention de l'ascétisme dans nos épîtres est étroitement liée à celle des mythes (1 Tim. IV, 7; Tite I, 14); ceux-ci apparaissent unis aux généalogies (1 Tim. I, 4), qui elles-mêmes se trouvent dans la même catégorie que les disputes touchant la loi (Tite III, 9); et ceux qui s'occupent de toutes ces choses sont appelés (1 Tim. I, 7) *νομοδιδασκαλοι*, docteurs de la loi, s'occupant de recherches vaines qui ne produisent que des divisions et de la discorde. Il nous semble important de ne pas perdre de vue la liaison intime qui, d'après l'apôtre, existerait entre ces divers ordres d'idées, et le rapport avec la loi dans lequel ils paraissent tous se trouver. Ceci nous empêchera de chercher ailleurs la signification de termes obscurs, et nous forcera à les ramener tous à une tendance quelconque mais déterminée du judaïsme, même si nous

n'arrivions pas à appliquer d'une manière suffisante ce que l'apôtre entend par *μυθοι* et *γενεαλογιαι*.

Le mot de *généalogies* dans l'exposition d'une tendance judaïsante a fait penser qu'il s'agit ici des kabbalistes et de leurs généalogies de Séphiroth, qui réellement sont sans fin. Cependant nous observerons que si nous avions affaire ici à des généalogies de ce genre, ce pourraient tout aussi bien être des généalogies gnostiques que kabbalistiques; de plus, la Kabbale ne s'est jamais occupée de disputes au sujet de la loi, elle n'a pas connu l'ascétisme que nous rencontrons ici; et enfin nous nous demandons comment des kabbalistes auraient pu se trouver au sein d'une communauté chrétienne. La Kabbale est essentiellement juive et n'a jamais eu de rapports avec le christianisme : il est donc impossible d'en trouver des traces dans une église chrétienne.

Mais est-ce peut-être le judaïsme de Philon que nous rencontrons ici, en admettant toutefois qu'à cette époque il ait déjà été connu en Asie-Mineure? Philon a, il est vrai, un *γενεαλογικον* et un *νομοθετικον*; mais ce dernier ne ressemble en rien aux *μαχαι νομικαι* de nos épîtres, discussions que Philon a parfaitement ignorées, et son *γενεαλογικον* est une allégorie des caractères historiques de la Genèse, destinée à expliquer les divers états de l'âme humaine, et dont le nom ne répond pas à l'idée que nous nous faisons des généalogies; de plus si nous rencontrons l'allégorie chez Philon, nous y cherchons en vain le mythe, qui joue cependant dans nos épîtres un rôle essentiel.

Si nous ne reconnaissons ici ni la Kabbale ni Philon, il ne nous reste plus que le judaïsme rabbinique, tel

que nous le connaissons déjà. Chez lui nous rencontrons ces μωραι ζητησεις dont parle l'apôtre, et qui ont pour but de resserrer la vie derrière un rempart d'abstinences et d'ordonances de tout genre; ces μαχαι νομικαι sans utilité et sans fin, qui ont pour objet des futilités dont l'on ne se fait pas d'idée; nous retrouvons ici ces docteurs de la loi qui ont ajouté à la loi de Dieu des ἐντολαι ἀνθρωπων, et qui en fondent l'autorité sur des γραωθεις μυθοι dont la série remonte jusqu'a Noé, sinon plus haut encore. Quant aux γενεαλογιαι nous ne pensons pas qu'il s'agisse ici de recherches historiques fondées sur les généalogies de l'Ancien Testament, dans le but de savoir si l'on descend en ligne directe des anciens Israélites et si l'on est de sang entièrement juif: car ces docteurs ne s'adressaient pas exclusivement à des judéo-chrétiens, et de plus il n'est nulle part dit qu'ils aient voulu en refaire des juifs, les ramener entièrement à l'observation de la loi. Ces γενεαλογιαι sont-elles peut-être des recherches historiques ayant pour objet les généalogies de l'Ancien Testament, et pour but de faire de celles-ci une base historique pour la foule des mythes auxquels se rattachaient les enseignements de la tradition, et qui manquaient tant soit peu de témoignages historiques en leur faveur? La littérature rabbinique pourrait peut-être nous éclairer à cet égard. — Il nous suffit cependant de savoir qu'il s'agissait de recherches historiques sans utilité religieuse, et de récits religieux sans vérité historique, se rattachant à la loi de Moïse, ayant pour but un certain ascétisme sauvant les dehors du christianisme sans en avoir le fond et la force, et occupant les esprits de choses religieuses plus ou moins intéressantes, qui n'avaient pas

l'inconvénient de rappeler sans cesse à leur mémoire que le christianisme demande à être avant tout intérieur, et que sa vraie doctrine mène à la piété.

D'après l'état des églises d'Éphèse et de Crète, tel que nous avons appris à le connaître, il n'est pas étonnant que de pareils enseignements aient été reçus avec faveur, et que bien des âmes s'y soient laissé prendre; d'autant plus qu'Ephèse était pour l'Asie-Mineure un centre religieux important où était venu se réunir tout le syncrétisme de l'époque; aussi voyons-nous les magiciens, si répandus dans ces temps-là, s'insinuer aussi dans la communauté chrétienne (2 Tim., III, 13), et probablement sous l'influence des idées païennes en général, Hyménée et Philète, s'ils habitaient Ephèse, nier, comme d'autres l'avaient fait à Corinthe, la résurrection de la chair, et enseigner pour déguiser leur croyance que la résurrection avait déjà eu lieu dans la nouvelle naissance.

Dans le caractère de la vie religieuse de ces Églises l'apôtre reconnaît les premiers signes de l'apostasie des derniers temps. Il prévoit que ce christianisme sans force morale dégénérera en négation de la foi et surtout en un antinomisme effrayant (1 Tim., IV, 1, ss.; 2 Tim,, III, 1, ss.); il prévoit que cet ascétisme extérieur de l'époque prendra une forme encore plus rigoureuse pour cacher l'erreur, l'incrédulité et le manque de piété du cœur, et que ce manque d'une bonne conscience, d'un cœur pur et de la charité, cet indifférentisme moral aura pour conséquence inévitable d'amener insensiblement l'immoralité au sein du christianisme, mais cachée sous de beaux dehors, Satan déguisé en ange de lumière. C'est ce qu'avait déjà prédit

Jésus-Christ, c'est ce que saint Paul avait déjà écrit aux Thessaloniciens. Et n'est-il pas naturel qu'un christianisme pareil devra par le cours naturel des choses perdre peu à peu tout caractère moral, et voir s'élever dans son sein une tendance entièrement anti-chrétienne, un antinomisme qui le menacera même dans son existence?

III. Tendances analogues dans les autres écrits du Nouveau-Testament.

On a souvent cherché dans le Nouveau Testament des tendances analogues à celles qui sont combattues dans nos épîtres, et on a cru en trouver dans l'ascétisme dont parle saint Paul au chap. XIV de l'épître aux Romains. Il est vrai que nous n'avons plus ici les règles d'abstinence provenant de l'observation de la loi, mais une abstinence réglée volontairement; mais d'autre part elle diffère de celle que nous rencontrons dans nos épîtres, en ce qu'elle n'est pas comme à Ephèse une simple forme de la piété sans en avoir le fond; bien au contraire l'apôtre dit lui-même: «Celui qui observe les jours, les observe en ayant égard au Seigneur, et celui qui ne les observe pas, ne les observe pas ayant aussi égard au Seigneur etc.;» c'est un acte de foi de part et d'autre; seulement ceux qui sont faibles dans la foi ne doivent pas vouloir faire de leur faiblesse une loi commune à tous, et ceux qui sont forts doivent recevoir les faibles avec bonté et supporter leur faiblesse, car s'ils ne peuvent manger de toutes choses sans agir contre leur conscience, il vaut mieux qu'ils s'en privent, car tout ce que l'on ne fait pas avec foi est un péché.

Laissant l'Église de Rome, passons aux Églises d'Asie, telles que nous les décrit l'Apocalypse ; cet écrit est généralement admis comme appartenant incontestablement au premier siècle ; on nous permettra donc d'utiliser les notions historiques qui y sont contenues. Nous retrouvons l'Église d'Ephèse : elle a abandonné le premier amour, elle doit se repentir et faire ses premières œuvres. On nous accordera que la coïncidence est frappante : déjà saint Paul avait déploré l'esprit de discorde, ce manque de charité et des œuvres de la piété ; lui aussi avait fait entendre que l'Évangile a pour but l'amour, et doit rendre l'homme de Dieu accompli et parfaitement propre pour toute bonne œuvre. Nous voyons ainsi que ce christianisme sans fruits et sans valeur morale n'avait pas encore été déraciné ; mais il y avait cependant eu progrès ; au sein de l'Église s'étaient élevés des hommes qui se disaient être apôtres et ne l'étaient pas : elle les avait éprouvés et trouvés menteurs. Bien que saint Paul ait sûrement eu à Ephèse aussi des ennemis, nous ne pensons pas qu'il s'agisse ici de ces *ψευδαποστολοι* de Corinthe (2 Cor., II, 13 ss.), ou des *νομοδιδασκαλοι* de la première épître à Timothée, mais de ceux dont l'apôtre parle comme devant encore venir, enseignant des doctrines de démons, de ces docteurs qui accommoderaient leurs doctrines aux passions de la foule, enseignant sous un beau masque une fausse liberté chrétienne, le libertinisme. L'Église d'Ephèse a surmonté ce danger, aussi l'auteur de l'Apocalypse la loue-t-il de ce qu'elle haïsse les œuvres des Nicolaïtes ; ceux-ci, comme nous le voyons dans l'Église de Smyrne, avaient érigé en doctrine les abus contre lesquels saint Paul avait averti les Corinthiens de se

tenir en garde, et poussé la liberté chrétienne jusqu'à l'indifférence complète en matière morale. Mais ce n'est pas seulement dans nos épîtres que saint Paul avait annoncé ces tendances, il en avait déjà parlé dans les dernières paroles qu'il adressa à Milet aux anciens d'Ephèse. Nous fondant sur le témoignage certain de l'Apocalypse et sur le caractère général de ce discours, nous croyons pouvoir le regarder comme authentique, et nous n'admettons pas qu'on ait le droit de le rejeter au second siècle. Saint Paul annonce simplement qu'après son départ il entrera parmi eux des loups ravissants qui n'épargneront pas le troupeau, et que d'entre eux il se lèvera des gens qui annonceront des choses pernicieuses afin d'attirer des disciples après eux. Ne voyons-nous pas dans nos épîtres les mêmes prédictions et le même commencement de leur réalisation, ne voyons-nous pas dans l'Apocalypse ces loups ravissants démasqués et trouvés menteurs ?

Tous les écrits du Nouveau Testament qui appartiennent à la fin du siècle apostolique nous parlent de l'envahissement de fausses doctrines unies à une dégradation complète de la vie morale. C'était la conséquence naturelle d'un christianisme qui, délivré de toute loi extérieure, n'avait pas su se former une piété vivante découlant de son principe même; il en était résulté un affaissement moral dans lequel les Églises se laissèrent entraîner à des doctrines qui, flattant leurs sens et prêchant l'antinomisme, menaçaient le christianisme non-seulement dans son application à la vie, mais même dans son premier principe. Jude se trouve dans cette période et rappelle aux Églises les prédictions des apôtres de Jésus-Christ, prédictions qui sont en train de

s'accomplir : car ceux qui se sont glissés au milieu d'eux changent la grâce en dissolution, marchent selon leurs convoitises et nient notre Seigneur Jésus-Christ. Dans sa seconde épître l'apôtre saint Jean parle de séducteurs qui sont entrés dans le monde, ne confessent pas Jésus-Christ venu en chair, et avertit l'Église à laquelle il écrit de se garder de participer à leurs œuvres ; le seul moyen d'échapper à leur influence consiste à marcher selon les commandements du Père, c'est-à-dire à veiller à ce que la vie dans l'amour révélée par le Christ ne cesse d'être l'apanage vivant de la communauté. C'est en vue des mêmes dangers que nous le voyons dans sa première épître montrer quelle est l'essence morale du christianisme.

Entre l'époque où l'Église chrétienne était en lutte avec le fardeau de la loi de Moïse, et celle où nous la voyons aux prises avec un ennemi tout opposé mais non moins dangereux, nous avons trouvé une période servant d'intermédiaire entre ces deux extrêmes, celle d'un christianisme manquant de vie intérieure et de la force provenant de la régénération du cœur, adonné par conséquent à un culte extérieur, à une religiosité futile et vaine, et se détournant de la piété qui se manifeste dans la vie et dans les œuvres. Nos épîtres rendent témoignage de ce christianisme et le combattent : elles répondaient et répondent encore à un caractère dangereux que peut revêtir la vie chrétienne dans l'Église. Si celle-ci voulait approfondir les épîtres pastorales, et reconnaître, comme elle l'a fait du temps de la Réformation pour d'autres épîtres de saint Paul, qu'elles répondent à un profond besoin et représentent un côté

fort important de la vérité chrétienne, elle ne se laisserait pas aller si souvent à des recherches inutiles et à des disputes de mots, mais chercherait au contraire plutôt à considérer en Christ le mystère de la piété, et reconnaîtrait qu'il n'est de doctrine saine et vraie que celle que l'apôtre nomme ἡ κατ' εὐσεβειαν διδασκαλια.

Vu par le président de la soutenance.
Strasbourg, le 2 novembre 1865.
F. LICHTENBERGER.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 2 novembre 1865.
Le Recteur, DELCASSO.